

人性的寓言

——明末豔情小說《僧尼孽海》對僧尼持守色戒之詮解

黃 東 陽*

摘 要

本文以明末專輯歷代僧尼犯淫戒的豔情小說《僧尼孽海》為文本，就此考察當時民間對僧尼持戒的主要看法和理解。編撰者除刻意將佛教中男女同修的密教教法，視作佛教的原始教義，而得到佛門多聚好淫無賴且在其中操練各種性技巧和能力的結果外，更認為佛教對外宣稱謹守淫戒，宣傳僧尼已得修為換取賦役上的免除。在性欲的理解上，乃將性收攝在人性及禮教中，有發乎情而需節於禮的要求。故佛教宣稱當守淫戒，卻又私行大樂之法，皆太過而不合正道，導致僧尼行為更加的失序。上述弊端，編撰者認為出於佛教對於這現實世界的錯誤理解，因出家眾本無法獨立於社會之外。僧尼在聲稱與世無關而豁免了自己的義務，卻獨享與社會共存的權利，實已喪失社會的身分。在義務的減除後，已得溫飽的僧尼未能在工作中尋得自己的定位及寄託，只能追尋著生存之外的淫欲滿足。在性欲引領下，未能理解「性」尚存在著繁衍後代的正面價值，僧尼的行為和存在，成為社會不安的潛藏因素。是知編撰者回歸傳統入世的精神，及人性裡的性欲必須滿足的觀點，詮解亦批評了僧尼多犯淫戒的根源和理由。是知《僧尼孽海》記錄下居於人世卻恣意放縱抑或圖求超越性欲的修行者，也必然被欲望所吞噬，至末沈浮在慾海之中的實證，不啻可供作世人的自我儆戒，亦可視作揭示人性意義的寓言集成。

關鍵詞：豔情小說、明末、《僧尼孽海》、色戒、情欲

2011 年 10 月 18 日收稿，2012 年 6 月 4 日修訂完成，2012 年 8 月 15 日通過刊登。

* 作者係國立中興大學中國文學系助理教授。

一、引言

明末文人肯定亦追尋著物質上的欲求滿足，促使文字商品也側重在豔情題材的發揮和書寫：反覆並細緻地交代性活動的過程和伴隨而來的歡愉。此特殊的時代氛圍，在帝國將盡時帶動了含括豔情小說在內色情商品的大量產出。¹「豔情小說」此一商品在社會實況和市場需求的牽引下，引導編撰者於形塑人物性格、交代情節發展並扣住「性」的事件主題時，必須合理安置性行為的發生並和制度對抗產生的衝突，藉此「如實」的印象引動讀者的心理快感：用文字重建人之大欲的身心過程，販售著經由閱讀所產生窺探甚而參與的心理履歷，間接地滿足近乎獸性的原始需求。豔情小說的內容當顧及情節發展時性發生的突然（外在環境）及欲求滿足的必然（人性趨向）下，方可在合理的妻妾等婚姻制度之外讓性行為發生，為其書寫特徵。²用性滿足的感性情緒衝擊禮法的理性思維，為編撰者和讀者共通的書寫及閱讀默契。此思維及內容，成為明末刻書事業中重要的主題和產品。³這些以市民作為主要銷售對象的作品，必須嗅得購買者的消費傾向，書寫時務求重釋及再現當時社會生活實況的情境及氛圍，並貼合主要客群——能通讀文字的城市居民，方可取得書商所期待的收入，一個在商言商的基本態度。⁴因而建立在

1 明末文人重欲享樂主義的風行、主張及和小說的關係，參（美）黃衛總（Martin W. Huang）著，張蘊爽譯，《中華帝國晚期的欲望與小說敘述》（南京：江蘇人民出版社，2010），頁 5-19。

2 豔情小說為方便引入性行為的描寫，故多有與禮法衝突的情節，致使其中人物多不能回歸禮教，已與當時其他的小說不同。小野四平即用回歸「婚姻」（禮教）來為之前野合的違禮解套，而能歸於好色不亂。比對其結構，豔情小說因多徹底破壞禮法，所以鮮有回歸婚姻的敘事，和其他小說有別，亦為其敘事特徵。引參（日）小野四平，《中國近代白話短篇小說研究》（上海：上海古籍出版社，1997），頁 88-89。

3 除明末豔情小說的大量刊行外，尚流行多種色情主題的專書，甚而日用類書亦存有專欄收錄此類內容。若劉天振云：「《萬用正宗不求人》、《妙錦萬寶全書》等日用類書都設有『風月門類』，這是明代之前同類書籍中未曾載錄的內容。」即指此。檢日用類書中所採，亦為與性有關的各類書籍，足知情色主題在刻書事業中所佔有的重要地位。引見劉天振，《明代通俗類書研究》（濟南：齊魯書社，2006），頁 159。

4 明代出版社已傾向服務一般識字的讀者，大量印行大眾讀物來牟利，詳考請見（加）卜正民（Timothy Brook）著，方駿等合譯，《縱樂的困惑——明朝的商業與文化》（臺北：

人欲及制度衝突的豔情小說，便存在著心理上極度的弔詭：對禮法有著接近信仰的信賴，卻又期待著發生對禮法多次又具力道的衝擊。其中已托出衆人欲尋得不具有權利義務對等意義、一種更純粹的性行爲，相信在其中能得到真正的性滿足，不免和人們所賴以生存的社會機制即禮教有著嚴重對立。換言之，飲食（生存，社會性格）及男女（性欲，個人欲求）不能兩全，而自相衝突。職故，豔情小說多於文末繫以「以勸戒來者」等語予以自解，要求讀者在閱讀之後仍須回歸社會的規範中，自不免招致喻百而勸一的譏誚，畢竟，色情滿紙並與禮教抵觸，本爲閱讀豔情小說的公開秘密。就此而言，在諸多豔情小說中《僧尼孽海》實爲異數：此書除脫離性欲／禮教衝擊的敘寫基調，轉化爲滿足性欲與宗教戒律間的人性爭鬥外，也因著書寫對象乃出家禁欲的修行者，有著自成體系的人生原則和作息規章，方便編撰者無礙地詳寫僧尼荒淫的穢行，與恣意地攻訐、譏嘲此存在於禮教之外的信仰文化，復能再去闡述已存在禮教內性欲滿足的正當性，代替世人抒發及表達僧尼能斷絕性欲的心理猜忌。也因此，《僧尼孽海》對敘寫對象頗爲敵視，可於書名中直用宗教的群體（僧尼）與社會的存在（孽海）加以對立得知消息，揭示著於社會分工中的個人對號爲出家衆的質疑：僧尼欲取得生存資源就必然依傍社會的生產，在號稱出世下卻又提供宗教的服務作爲回饋，以交換生活上的物質需求，與人世本存在著密不可分的互動和關聯；惟此關涉，道出了即令是僧尼，亦不能自避於對衣食等生存資源求取的事實。延展此「僧尼與世人具有相同需求」的思維，代表繁衍及性欲，一個對生命及生活至關重要亦頻繁的性行爲，就成爲人們對僧尼於平日起居中自稱謹守色戒的主要質疑。在「食色性也」的想法下，認定此群體必然有著「性欲」不滿／滿足的心理衝突和磨難，用「孽」此一具有僧尼針對性的字眼予以籠絡——佛徒以業力解釋及看待自我和社會人群的關係，僧尼與人行淫的發生本可歸於令人沈溺於不明「孽」的業力牽引，復就世人的眼光而言，僧尼此一脫離社會秩序的作爲，更可直用文化中具貶抑義的「孽」字定義出家／人世的主要牽涉。作爲提供識字階層閱讀的色情商品，《僧尼孽海》中所充斥露骨性心理、性行爲的描寫，係反映了在明末屢見犯淫僧尼的社會實況下，所驗證和重現長存在

衆人心中的猜忌。⁵是書編撰者在考量大眾並依照自己的假設所重塑出的僧尼形象，不啻為立於中華文化對人性和社會本質的原來見解，用以推想與批評觸犯色戒僧尼於此過程中的心理歷程和活動，也重新劃分及界定此一特殊身分的社會義務及內容。職故，本文即以這部專輯歷代僧尼淫亂事大成的《僧尼孽海》為文本，依循此書所採用的陳述視角，組構出其中所擬設的評議準則，由之考論編撰者的批評進程及結果。藉此研議，適能反映出此書所彰顯有明一代主流的社會價值及宗教觀感，尙足以呈現當時民間對僧尼甚而佛教的看法，細繹出隱藏於豔情小說色情滿紙下的文化內蘊和集體意識。

二、文獻的問題：編撰者、出處、體例及版本考略

《僧尼孽海》書成於明末，編撰者不詳。〈僧尼孽海題詞〉題「吳趨唐寅字子畏撰」，而正文下亦署名「南陵風魔解元唐伯虎選輯」，然今人已據書中記有「萬曆丁酉五月」（1597）、「萬曆乙未歲」（1595）、「萬曆乙丑冬」（1589）、「庚寅六月」（1590）等皆為唐寅（1470-1523）身後事的紀年，知係偽託。其成書年代，據孫楷第考語知此書的印行下限已及崇禎間。檢是書內容，據目錄所列共 36 則，⁶然部分目類下又繫有相關或相近事於後。若以事而分，實有 51 則故事。這些故事且與前人著作多有重複，當為此書編撰者所資取的對象。惟《僧尼孽海》的故事淵源，除極少有學者論及外，即便有文章提及，亦止於舉一、二為例又多見錯誤。因此以下全面覆檢《僧尼孽海》的原來資料，經由比對能略知編撰者的編纂體例和手法，就此可掌握此

5 明末僧尼多犯淫戒，可由于君方所指出明代政府建立寺院間的密報監視僧尼的系統，關注出家人觸犯法令的罪行可知。當時僧尼多有犯戒犯法，所列十二種重要罪行，「引誘婦女」即預其一。參（美）于君方著，陳永革譯，第 14 章「明代佛教」，（英）崔瑞德（Denis Twitchett）、（英）牟復禮（Frederick W. Mote）編，楊品泉等譯，《劍橋中國明代史》下卷（北京：中國社會科學出版社，2006），頁 894。

6 孫楷第云：「書中敘事，有萬曆年號，崇禎間古吳金木散人所編《鼓掌絕塵》第三十九回引此書，知書成在萬曆天啓間。云『唐寅編』者妄也。」對照書中最晚已記有萬曆十八（庚寅）年（1590）事，下距天啓近三十年，孫氏的推測自近情理。孫楷第，《中國通俗小說書目》（臺北：木鐸出版社，2004），頁 125。又孫氏著錄《僧尼孽海》誤為 32 則，或為排印之誤。

書撰寫的特質及目的。

(一) 編撰體例及出處

以下即用《僧尼孽海》更動原始資料的幅度，略陳於次：

1. 更動甚微甚至於原文照抄

(1) 〈僧員茂〉：《皇明諸司公案》卷2〈齊太尹判僧犯奸〉及《國色天香》卷6上欄〈僧奸判〉皆錄此事，⁷惟《僧尼孽海》和《國色天香》所記幾乎相同，知是則出於此。

(2) 〈尼慧澄〉：已見宋人廉布《清尊錄》和明代《繡谷春容》，內容亦相去不多，⁸但《僧尼孽海》多次引錄《繡谷春容》，當出於此。另《西湖二集》用白話記此事。⁹

(3) 〈乾明寺尼〉：本事分見《歲時廣記》卷12〈約寵姬〉、¹⁰《醉翁談錄》壬集卷1〈紅綃密約張生負李氏娘〉、¹¹《熊龍峰刊行小說四種》中〈張生彩鸞燈傳〉頭回故事、¹²《古今小說》卷23之〈張舜美燈宵得麗女〉之入話。¹³相較內容和文字與《熊龍峰話本四種》最近，知用此。¹⁴

7 分見明·吳敬所編，《國色天香》（臺北：藍燈出版社，出版年不詳，據同德堂藏板《公餘勝覽京臺新鐫國色天香》影印），頁450-452；明·余象斗編，《皇明諸司公案》（《古本小說叢刊》，北京：中華書局，1990），頁76-80。

8 宋·廉布，《清尊錄》（《說郛》，臺北：新興書局，1963），頁226-227；明·赤心子編，俞為民校點，《繡谷春容》（南京：江蘇古籍出版社，1994），頁494-496。

9 明·周清原，〈天臺匠誤招樂趣〉，《西湖二集》（北京：人民文學出版社，1989），卷28，頁452-465。

10 宋·陳元靚，《歲時廣記》（臺北：新興書局，1977），卷12，頁2407-2409。

11 宋·羅燁，《醉翁談錄》（臺北：世界書局，1975），頁96-103。

12 明·熊龍峰編，《熊龍峰刊行小說四種》（南京：江蘇古籍出版社，1994），頁1-4。

13 明·馮夢龍編，《古今小說》（上海：上海古籍出版社，1993），頁923-928。

14 《歲時廣記》節引《蕙畝拾英集》且主要保留男女對酬的詩句，無法比對出在情節上的關係，不過《蕙畝拾英集》所記前文稱慈孝寺後文又更為乾明寺、美人紅帕上有詩三章、張生酬詩二首及後有婦人與貴人李公偏室的說明，皆與《僧尼孽海》所記有別。《醉翁談錄》所錄故事曲折，除了李氏、張生對酬詩各有兩首外，尚有李氏婢彩雲隨兩人同奔、後張生負李氏娶越英、至包公處判定是非的情節發展。《古今小說》明言時為宋徽宗，詩句亦略異外，僅有侍女名為金花（〈乾明寺尼〉作百花）、又交代女為霍員外第八房妾等差別而已。不過《熊龍峰刊行小說四種》中〈張生彩鸞燈傳〉頭回所收，文字更為相近，知《僧尼孽海》即據此抄入。

(4)〈女僧嫁人〉：張子野詞及史君實詩皆可得於《繡谷春容·新話摭粹》的〈張子野潛登池閣〉及〈史君實贈尼還俗〉，內容全同。¹⁵又戴宗吉事亦見於《西湖二集》引錄。¹⁶

(5)〈靈隱寺僧〉：事已見《綠窗新話》、¹⁷《醉翁談錄·花判公案》之〈子瞻判和尚遊娼〉¹⁸及《繡谷春容·詩餘摭粹》的〈蘇東坡詞判奸僧〉，¹⁹內容相同，但敘事次序及詳略則互有參差。

(6)〈延慶寺僧〉後所附〈李煜遇僧〉：已見《豔異編》卷 13〈後主〉、²⁰《情史類略》卷 5 的〈鴛鴦寺〉記，²¹內容和〈李煜遇僧〉全同。

2. 增改較多或重寫部分情節

(1)〈僧懷義〉：事出於《資治通鑑》卷 204〈唐紀二十〉、《豔異編》卷 10〈武后傳略〉及《如意君傳》中關於薛懷義事，²²事尚見於明末豔情小說的《如意君傳》，²³敘事及文字相去甚遠。

(2)〈封師〉：故事後半記師姑介封師予李亞卿妻事，可見於《繡谷春容·新話摭粹》中〈李少婦私慕封師〉。《繡谷春容》敘事甚簡，行文亦更文言。²⁴

(3)〈雲遊僧〉：見於《拍案驚奇》卷 34〈聞人生野戰翠浮庵 靜觀尼畫錦黃沙術〉的入話故事。²⁵

15 明·赤心子編，《繡谷春容》，頁 867、942。

16 明·周清原，〈天臺匠誤招樂趣〉，《西湖二集》，卷 28，頁 464。

17 宋·皇都風月主人編，《綠窗新話》（臺北：世界書局，1975），卷上，頁 62-63。

18 宋·羅燁，《醉翁談錄》，頁 79。

19 明·赤心子編，《繡谷春容》，頁 741-744。

20 明·王世貞編，《豔異編》（《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1993），頁 490-491。

21 明·馮夢龍編，《情史類略》（上海：上海古籍出版社，1993），頁 440-441。

22 明·王世貞編，《豔異編》，頁 377-382。是則文字和《豔異編》甚近，自同於《豔異編》所抄錄的來源《資治通鑑》，然頗刪落部分和薛懷義無關的文字，僅增加了對懷義「以淫藥敷淫其肉具」等數句。

23 明·徐昌齡著，王小濤校點，《如意君傳》（《明代小說輯刊》第 3 輯，成都：巴蜀書社，1999），頁 14。

24 明·赤心子編，《繡谷春容》，頁 859。

25 明·凌濛初，《拍案驚奇》（北京：人民文學出版社，1991），頁 596-601。當中白話的行文和對白則略去，或用文言去概括故事梗概。又增以僧人長於房中術及勢若驢馬的說明，刪「備受慘酷」後的情節和斷語。此則刻意留下《拍案驚奇》中較文言語句，判語直接

(4)〈臨安寺僧〉：當中所錄吳中一士誤敲木魚而發現寺僧藏禁少婦事，已見於《海剛峰先生居官公案傳》卷2〈擊僧除姦〉，敘事及文字皆近。²⁶

(5)〈僧海潮〉：所附〈永寧寺僧〉，和《百家公案》卷20〈伸蘭女嬰燭冤捉尙〉同。是則刪節並採略述的手法轉引《百家公案》所記內容，人物心理描寫和包公判案過程皆略為帶過。²⁷

(6)〈西冷寺僧〉：《包龍圖判百家公案》第56回〈杖奸僧決配遠方〉記有同事。此則刻意將秀娘性格和心理活動予以刪減，也簡化了部分情節，²⁸餘者兩書無別。

(7)〈水雲寺僧〉：與《國朝名公神斷詳刑公案》卷3〈蔡府君斷和尚奸婦〉同。²⁹另《廉明公案》卷上〈江縣令燬淫寺〉所記為同事，但文字及行文和《詳刑公案》、《僧尼孽海》相去皆遠。³⁰

(8)〈江安縣寺僧〉：所據即《明鏡公案》卷2所收〈林侯求觀兩祈雨〉，於強挾柯氏及帶入寺後，增添和尚的穢語並大量添補性交的描述，另判語後的按語則不錄。³¹

(9)〈延慶寺僧〉：鈔自《情史類略》卷12之〈回回偈〉，僅將內容略作更動。³²

保留。

26 明·李春芳，《海剛峰先生居官公案傳》（《古本小說叢刊》，北京：中華書局，1990），頁229-232。兩書不同處在於〈臨安寺僧〉乃用酒壘擊殺淫僧，而〈擊僧除姦〉改以椅腳壓制後用繩縛綁送至官府。

27 明·安遇時編，蕭相愷校點，《包龍圖判百家公案》（《明代小說輯刊》第2輯，成都：巴蜀書社，1995），頁105-107。

28 明·安遇時編，《包龍圖判百家公案》，頁241-244。

29 明·寧靜子輯，《國朝名公神斷詳刑公案》（《古本小說叢刊》，北京：中華書局，1990），頁1145-1153。但〈水雲寺僧〉頗抄撮原文，部分略加改寫，更近文言。尙略去奸淫婦人貪戀通宵快樂又自行復往等描述，另亦刪落最後的按語，而自增和尚受誅的結局說明。

30 明·佚名，《廉明公案》（《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1990），頁1092-1101。

31 明·吳沛泉彙編，《明鏡公案》（《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1993），頁75-83。

32 明·馮夢龍編，《情史類略》，頁920-922。兩事相同但文字略異，且將原喜劇結局「國珍知其以名為答，笑而釋之。且令蓄髮，以柳氏配為夫婦」略去，僅言笑而有之。

(10)〈江西尼〉：後所附廣州尼董師秀事，見於《皇明諸司公案》卷 2〈彭理刑判刺二形〉。³³

3. 依循題目增寫淫穢的內容

(1)〈沙門曇獻〉：武成皇后胡氏好淫和沙門曇獻通，事發後獻被誅事已見於《北齊書》、《北史》及《豔異編》，本事極為簡易，³⁴ 和此則所錄多記行淫過程和心理活動相去頗鉅，近於個人創作。

(2)〈浮屠辯機〉：僅據《新唐書》中合浦公主之本傳，復沿續原文去增入辯機勢巨而長於性事及大量淫穢事，事恐誣陷，³⁵ 編撰者當未有其他參佐而自造。文末略去道士李晃，僅留浮屠智勗、惠弘。³⁶

(3)〈西天僧 西番僧〉：分見於《庚申外史》、《元史》及《豔異編》。《元史》已採《庚申外史》，但對內容重予組合，已有不同；³⁷ 《豔異編》內容抄撮自《元史》，³⁸ 故〈西天僧 西番僧〉文字和《元史》、《豔異編》最為接近，知引自王世貞書；並自增明末房中術《素女妙論》之九勢，³⁹ 文末尚增加行淫過程和楊璉真伽橫行事。《西湖二集》亦有用白話記楊璉真伽縱淫惡事，知此事在當時民間頗為流傳。⁴⁰

33 明·余象斗編，《皇明諸司公案》，頁 1827-1831。此則未見於是書之前所列目錄，直接附在〈黃令判鑿死僱工〉後。是則略去欲調奸董師秀尼少年胡宗用名、少年狀詞及與彭公答辯，判語略有文字之異，並略去文末按語。又是則乃僧人偽裝尼姑，當入乾集。

34 胡后本傳已見《北齊書》、《北史》，內容頗簡，《豔異編》亦錄，內容相同。分見唐·李延壽，《北齊書》（北京：中華書局，1962），卷 9〈武成胡后列傳〉，頁 126；唐·李百藥，《北史》（北京：中華書局，1962），卷 14〈武成皇后胡氏列傳〉，頁 522-523；及明·王世貞編，《豔異編》之〈北齊武成皇后胡氏傳〉，頁 315-317。

35 按辯機與公主行淫事，《舊唐書》未見，僅得於《新唐書》，已頗可疑。辯機與玄奘撰《大唐西域記》有其自述，能略知其志向，和史書所記品格相去甚遠，顯然《僧尼孽海》僅用史書的「行淫」而闡說。引見唐·玄奘、辯機撰，《大唐西域記校注》（北京：中華書局，2000），頁 1049。

36 宋·歐陽脩等著，《新唐書》（北京：中華書局，1975），頁 3648。

37 明·權衡，《庚申外史》（《豫章叢書》，臺南：莊嚴文化公司，1997），頁 151-152；明·宋濂，《元史》（北京：中華書局，1976），頁 4583。

38 分見明·王世貞編，《豔異編》之「演蝶兒」及「元順帝」條，頁 546、545。

39 詳參李零，《中國方術考》（北京：中華書局，2006），頁 332-339、417-426。

40 明·周清原，《西湖二集》〈會稽道中義士〉，頁 419-421。

另《新民公案》卷4〈江頭擒拿盜僧〉、⁴¹《海剛峰先生居官公案傳》卷2〈斷奸僧〉⁴²與〈六驢十二佛〉題材相近，但本事不同，故不列入；李夢生以爲〈杭州尼〉一事乃沿自明陸容《菽園雜記》、馮夢龍《情史》卷18引《涇林雜記》、《醒世恆言》卷15〈赫大尹遺恨鴛鴦縈〉，⁴³在比照情節後即知與上述各本無關。⁴⁴陳益源謂：「《僧尼孽海》，乃文言短篇小說合集，凡36則，卷分乾、坤，抄錄歷來不守清規之僧、尼淫事，來源以公案居多，兼採正史、野史、筆記、戲曲等。」⁴⁵已先指出《僧尼孽海》所記並非皆自造而多輯錄他書，除小說外亦兼用正史、筆記的事實。此書雖採輯性質不同、立論有異的諸多著作，但在輯入書中後，除了略爲更改文字以近文言外，也多將內容予以處理：聚焦且欲突顯僧尼在性格上的無賴及好淫描繪，基於此命意去刪落或概述與此無關的文字及情節，並增加描述僧尼行淫時極度歡愉的心理、夸寫交歡過程的細節，意欲讓讀者獲悉歷代僧尼實多尋求縱欲行淫，及好淫不倦的訊息。編撰者近止於纂集少有自創，而就不多出於編撰者之手的內容來看，且聚焦在性心理、性行爲的描述，直接訴諸耳目性刺激近於和文學脫鉤的一種「描述」，實不易尋繹出當中的文學內涵。⁴⁶它嘗試引動讀者單純的性反應與共鳴，用僧尼爲題，以區隔其他題材豔情小說的市場：窺探的滿足，將寺庵比擬成私密的空間，挑動著別於尋常閨院中的女性場域，在複加上宗教神聖的顛覆，更含括了禁忌的刺激。⁴⁷然此實爲《僧尼孽海》尋繹

41 明·吳遷，《新民公案》（《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1990），頁1771-1776。記清官郭青螺夢見於江頭遇僧十人，最後一小僧跪泣欲訴，後破盜僧殺人集團九人並救出被擄偽裝成小僧的少女事。

42 明·李春芳，《海剛峰先生居官公案傳》，頁233-234。

43 李夢生，《中國禁毀小說百話》（上海：上海古籍出版社，1994），頁107。

44 檢《菽園雜記》敘事甚簡，僅言及京城尼庵有鑄禁男性行淫事，至於《情史》、《醒世恆言》所記乃明代宣德年間有名姓的赫應祥事，故事情節只有尼禁錮年輕男子行淫而致死相合外，餘者多不相符，依照此書引錄他書多抄錄主要故事或增以色情描寫的體例推斷，知《僧尼孽海》非據此。

45 陳益源，〈淫書中的淫書〉，陳益源著，《古典小說與情色文學》（臺北：里仁書局，2001），頁64。

46 有關文學的定義和表現，本文主要以「想像的情感的」概念予以考察。參王夢鷗，《文學概論》（臺北：藝文印書館，2001），頁9-16。

47 黃克武已就明清豔情小說的空間觀予以考察，連繫起「私領域」和「心理愉悅」間的關

主題的準則與編纂成書的手法，亦反應此書的性質和特色。

(二) 是書之現存版本

今所見有刻本一種及抄本四種，近來尙得點校本二種，謹略陳於次：

1. 佐伯文庫藏明刊本：書分乾坤二集，乾集專收僧人，坤集專錄尼姑事。此刻本首葉題「新鐫出相批評僧尼孽海」，附圖十二幀。此藏本除〈寶奎寺僧〉缺十六行外，尙脫佚數頁，重裝時且有數葉誤置。

2. 無窮會藏抄本：此本乃空空居士於文化四年丁卯年（1807）抄，有頑居士增以訓讀。刻本〈寶奎寺僧〉所缺十六行此本亦無，漫漶處此抄本則用空格以示，知所據即明刊本。

3. 原千葉掬香藏抄本：此抄本之佚失、行款、俗字及圈點皆同於明刻本，可知亦出於今所見明刻之系統。⁴⁸

4. 東洋文化研究所藏清抄本：3 冊，僅有乾集，首頁題「唐伯虎先生批評 出像僧尼孽海 判斷無差」。第 1 冊書首印有「東洋文化研究所圖書」，每冊皆有「雙紅堂藏書印」，於〈僧尼孽海題詞〉後有手繪「吳趨」印，間出朱筆校記。⁴⁹

5. 早稻田藏清抄本：3 冊，各冊起迄同於東洋文化研究所藏本，惟僅存乾集。另首頁題字、手繪「吳趨」印及朱筆校記皆同。⁵⁰

係。依此概念解讀《僧尼孽海》中佛寺的空間概念，在含括「私領域」的概念下，更倒置了神聖的想像，窺探、偷聽中亦存在著刺探的心理刺激，可擴大與加深性心理的滿足。黃克武，〈暗通款曲：明清豔情小說中的情欲與空間〉，王璦玲、胡曉真合編，《欲掩彌彰：中國歷史文化中的「私」與「情」——私情篇》（臺北：漢學研究中心，2003），頁 243-278。

48 前三種《思無邪匯寶》之〈出版說明〉記之已詳，故版本陳介較略，版本的標目亦沿之。文參明，佚名，《僧尼孽海》〈出版說明〉（《思無邪匯寶》，臺北：臺灣大英百科公司，1994），頁 153-156。

49 以此本校以《思無邪匯寶》本，知原本佐伯文庫藏明刻本所佚失〈寶奎寺僧〉處，此本亦無，且於抄寫時將前後文相連屬，未細讀會誤以為故事完整。又《思無邪匯寶》本中缺佚處及內容、眉批、夾批等，此本皆同。

50 此版本每冊書首皆有「早稻田大學圖書」方印，及「明治卅七年四月廿二日購求」的註記。明治卅七年乃清光緒三十年（1904），知為清抄。此本和東洋文化研究所藏清抄本僅字體有異外，餘者無別，兩種當有傳承關係。

6.《中國歷代禁毀小說海內外珍藏秘本集粹》之排印本：1995年由臺北雙笛出版社印行。⁵¹

7.《思無邪匯寶》之排印本：此本以明刊本為底本，用無窮會藏抄本儘量補入原缺佚處。正文則將俗體、簡體、異體字甚至錯別字改為正體字或訂誤，自利於學者閱讀，為目前最完備亦最佳的讀本。此本於1994年由臺北臺灣大英百科公司出版。

由今見諸本推測，此書出版後雖得《歡喜冤家》引錄、《鼓掌絕塵》提及，但《僧尼孽海》流傳僅賴手抄，抄出內容不僅幾近無別，原本缺漏亦無法補回，輔以禁毀書單上根本未見，是書恐怕僅在明末印行一次後即未重印。然此書首次匯合古今僧尼之犯淫戒事，正式公開的挑明世人長久對出家者持守淫戒的疑慮——一個沈潛在社會中的集體思維。編撰者以回歸傳統信仰、一般性道德的社會立場，作為思索與批判此一命題——佛教教義及所衍生出僧尼在生活中多有錯謬與弊病的基石。

三、偏頗的解讀：認定佛教義理與戒律存在矛盾

在宗教生活中頗見採行由禁忌體系所發展出的苦行主義，用抑制自己的身心需求為手段，以獲取特殊的神聖性而高於眾人之上，⁵²對性欲的壓抑，亦屬於接近神聖的法式之一，普遍存在於宗教理論中。西方基督教亦崇尚禁慾主義，雖不認定婚姻和繁衍後代為罪，卻仍申言獨身的好處，對靈性的追尋有益，尤其神職人員更應遵循。⁵³不過在基督教的教義中，罪惡是指對所有物質與價值根源的神的悖離，是誘使此罪行發生的存在，⁵⁴在認罪後回到神的

51 其底本可能就是根據丹青出版社約在1980年代影印《中國古艷稀品叢刊》收於第5輯的《僧尼孽海》。此本錯訛極多，點校者之疏漏由此得見。

52 (法)涂爾幹(Emile Durkheim)著，渠東、汲喆譯，《宗教生活的基本形式》(上海：上海人民出版社，2006)，頁294。

53 (美)John McManners主編，張景龍等譯，《牛津基督教史》(香港：牛津大學出版社，2007)，頁39-40。

54 (美)坎默(C. L. Kammer)著，王蘇平譯，《基督教倫理學》(北京：中國社會科學出版社，1994)，頁74-77。

面前方能得到救贖，⁵⁵ 淫慾之所以被基督教列入重罪，在於此慾求令人依戀俗世而無法脫離，疏離神而與魔鬼親近，並非此行為屬於罪惡。⁵⁶ 獨身的目的在於阻絕出於肉體的欲念，引動個人離開神，可免受公義之神之定罪。就佛教來說，雖無神的崇拜，卻有著性欲防礙自我屬乎露性的相近解讀。佛教視個人在應對外在社會而有的愛憎感受及表現，係出於生命裡的妄情及妄識，讓人陷入無明的無知狀態。投入佛門的弟子便須遵循及學習既定的戒律規範，阻絕及降低出於環境對自我意識的薰染，可維繫證成真我歷程的順遂。故修行三學戒定慧，以戒為首，也略見戒律在佛教中的意義及地位。這些戒律中所詳列出於有執意念的作為，也嘗與人世的律法重疊，在佛教走向世俗化、民間化的過程中，戒律便和一般性道德有了交集及融合，⁵⁷ 向著以儒家為主流的道德觀靠攏，⁵⁸ 何況戒律本身即和世間律法有著「遵守」的共通性。就目的來說，戒律為一己的修持，律法則為人群共同的生活，二者以個別目的作為前提可以調整其內容：佛教戒律可有方便精神，⁵⁹ 法律需與時推移有所修正。換言之，戒律可視作家人於正道中不斷精進的助力及輔助，而非採行人間法律基於否定特定行為而加以懲治的報復原則。但在《僧尼孽海》中對戒律的詮釋及批評，並不措意佛教戒律與人世常理已有差別若飲酒、食肉、娶妻等規範，而是指摘著僧尼違反在公序良俗及法律中同樣不能容許的犯行，又聚焦在觸犯姦淫的規條上。此一行文策略已能挑起世人對於佛教本身理論的矛盾質疑：何以教法中已明確訂立較人間律法更嚴格、更苛細的守則，也宣揚著僧侶們德性及言語的超越，事實上卻反其道而行，近似引動出更強烈的欲求及行動，以致觸犯法律？對佛教「性慾的戒律森嚴」、「僧尼多犯色戒」在現實中的尖銳對立和衝突，也反映在明末的笑話書中，集中筆墨在僧尼身上，以顛覆宗教上的莊嚴形象，⁶⁰ 道出了此質疑在群眾中的流行與存

55 劉宗坤，《原罪與正義》（上海：華東師範大學出版社，2006），頁 154-161。

56 本文對基督教中欲念的解讀，用李爽學的觀點。李爽學，〈太上忘情：湯若望譯王徵筆記《崇一堂日記隨筆》初探〉，鍾彩鈞主編，《明清文學與思想中之情、理、欲》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009），頁 329-388。

57 王月清，《中國佛教倫理研究》（南京：南京大學出版社，1999），頁 72。

58 嚴耀中，《佛教戒律與中國社會》（上海：上海古籍出版社，2007），頁 110-122。

59 屈大成，〈佛教戒律的方便精神〉，《正觀》40(2007.3): 208。

60 黃克武、李心怡，〈明清笑話中的身體與情慾：以《笑林廣記》為中心的分析〉，《漢學研

在。《僧尼孽海》的編撰者同樣地拋出了人們對佛教戒律所存在的普遍疑問，確能達成取得衆人共鳴的果效，依循此思路回溯至僧尼出家的原來景況以及原來佛教的舊有理論，交代僧尼多犯淫戒的原由。

（一）就理而言，佛理源頭已重淫欲

本書以質疑態度否定佛教所主張出家修行的方法和效果，對於僧尼犯淫的詮釋，幾用譏嘲的口吻，直接斷定出於佛教理論或僧尼自身的問題：佛理無法支持戒律的持守，僧尼自無法超越常人遵循戒律，尤在人之大欲性的滿足上，不免多犯淫戒形成惡性的循環。至於編撰者的詮釋方法，多刻意將佛教、僧尼與性議題加以連結，附以自己的註解，帶引出佛教理論和戒律自相衝突的概念。《僧尼孽海》有意輯錄來自西天的僧人行淫事，並用交代西僧修行的內容和特色，作為其好淫的依據。編撰者此一詮解的策略和意圖，可由〈西天僧 西番僧〉和〈沙門曇獻〉兩則輯錄和連結顯見端倪：

元順帝時，哈麻嘗陰進西天僧，以運氣術媚帝，帝習爲之，號演揲法兒，華言大喜樂也。哈麻之妹婿集賢學士禿魯帖木兒，性姦狡，有寵於帝，言聽計從。與老的沙、八郎、答刺烏、吉的、波迪哇兒禡等十人，俱號倚納，亦薦西番僧伽隣真於帝。伽隣真善秘密法，謂帝曰：「陛下雖尊居九重，富有四海，其不過保有現世而已，人生能幾何？當受此秘密大喜樂禪定。」帝又習之。其法亦名「雙修法」，曰「演揲兒」、「秘密法」，皆房中術也。帝日從事於其法，乃廣取民間十五歲以上、二十歲以下婦女，恣肆淫戲。號爲「採補抽添」，其勢甚多，略舉其九：……又選倂女爲十六天魔舞，又詔西天僧爲司徒，西番僧爲大元國師。各選良家女，數十人，供其淫毒。其徒亦皆取良家女，或四人，或三人奉之，總謂之供奉。……西天僧又與西番僧迭相輪轉，出入禁中，夜宿宮闈，姦淫公主至於嬪御多（才）人，則隨他擇其難而美者淫之。……又有狼髯楊璉真伽，淫毒更甚。……（〈西天僧 西番僧〉）⁶¹

上引內容已見於史書筆記，惟編撰者又大量抄入出現於明代道教房中術書《素女妙論》中闡說性交方式的〈九勢篇〉，⁶² 作為西僧運氣術與秘密法實際的

究》19.2(2001.12): 367-368。

61 明·佚名，《僧尼孽海》，頁231-233。

62 李零，《中國方術考·素女妙論》，頁417-426。

操作內容，已結合了當時視胡僧多習密教其內容等同於道士所擅房中術的概念。⁶³此敘事欲陳述的概念有三：其一、就理論而言，佛教已容攝放縱淫欲的教義，其操作方式和道教房中術相同；其二、就實踐以觀，此操作法必須有性活動，與佛教所稱戒律相違；其三、用文化區域以分，佛教源自印度，西方僧人就帶有正統的色彩，所持教義和修行法則便表呈著宗教的真相：實為宣淫卻號為止淫。佛教中確有密教一支，唐代已入中土，上引元代僧人皆屬密教。其主張若印順導師所指陳：「『無上瑜伽』者，以欲樂為妙道，既以金剛、蓮華生殖器，又以女子為明妃，女陰為婆伽曼伽羅，以性交為入定，以男精、女血為赤、白二菩提心，以精且出而久持不出所生之樂觸為大樂。外眩佛教之名，內實與御女術同。」⁶⁴其中所稱的明妃必須是少女，藉由性交達到大樂而證成菩提，無怪被視為「外道」。⁶⁵由此，除可坐實《僧尼孽海》對佛教宣淫的指控外，編撰者更擴大詮釋的對象，於〈沙門曇獻〉中再予發揮，而記道：

曇獻者，西僧也。……善運氣術，其畜物時縮時伸：縮則有若天閭，伸則長至六七寸。粗硬堅熱，手不能握。……獻選拔男女之尤者，分列左右，為首足弟子。男則傳戒授法，女則摩臍過氣。獻善於鬪戲，男女盡得其歡心，以故獻之名聞於大內。⁶⁶

胡皇后與僧人曇獻通見於正史，然上引皆為史籍所未載，為編撰者所欲再申言的內容：也同出於西方的僧人曇獻擅於運氣之法，讓陽物隨心長短，可偽作女尼方便進出閨門，又能增加性活動的快感，而此方便行淫的運氣術，乃僧人修行的成果，因編撰者已直指此即西僧所習的修行法。當中標識出「西方」（正統）、「修行」（理論及實踐）等概念，也於此則結束提及在〈西天僧西番僧〉中出現習密法的楊璉真伽，去環結起密教和佛教兩個語詞的關係，給予讀者密教的雙修之法乃佛教核心主張的印象。《僧尼孽海》用西來僧人去

63 孫遜，〈中國古代小說的胡僧形象及其文化背景〉，孫遜，《中國古代小說與宗教》（上海：復旦大學出版社，2001），頁 187-207。

64 印順，《印度之佛教》（臺北：正聞出版社，1985），頁 323。

65 參苑柳，〈左道密教怛特羅乘〉，載於張曼濤編，《密宗概論》（臺北：大乘文化出版社，1979），頁 267-271。

66 明·佚名，《僧尼孽海》，頁 197-198。

證明佛教正統的教義中確然存在縱欲本質，其所示範實踐佛法的修行乃雄僧操作與不同女性性交的過程，依此，步入僧院中修行的男性在師徒授受各種性交秘法下，又與來寺中進香或參訪的女性香客或女尼媾合，視佛門淨地為性交的當然區域。此指涉在明代取締具外族色彩密教「歡喜佛」信仰的實況下，⁶⁷ 尤能與當時群眾產生共鳴而被採信，其中更摻入「華夷之辨」民族的排外意識，使其對佛教宣淫的指控，更加理直氣壯。

（二）由人而論，僧眾難以逾越淫念

佛教義理及修行法在編撰者刻意曲解為密教男女雙修的主張下，自然可推得欲念甚重的男眾被吸引而投入空門的結果，形成了互為因果的敘事邏輯。這些僧人大凡有共通的形質，天性中的好欲或身體上的需求。以下節錄數則對僧侶個人特質的界定，就能略得編撰者對僧人多犯淫戒的態度及思路：

寺僧明悟者，奸徒也，素不守戒律。（〈柳州寺僧〉）

封師者，其勢加於是（白瓜）。（〈封師〉）

（辯）機素無賴，其肉具頗堅而粗，長至兩握有半。……機一見，淫興勃發。（〈浮屠辯機〉）

浮屠薛懷義，……陽道偉岸，性淫毒。（〈僧懷義〉）

寺內和尚甚多，皆是貪淫濁惡髡徒，不曉得持律守戒。（〈水雲寺僧〉）⁶⁸

明悟為奸徒，自不守戒律，單純地用貶詞形容其人格；封師陽具甚大，雖未直接評斷其人格上的特點，但其後則記下他因好色而犯戒的無行。此中的思考方式，已先用一般人所認為的品德不良於是行惡作為邏輯，故僧人明悟無行，因此觸犯淫戒，用此去推類封師性器甚大，故而促成行淫的發生：性格和身體間具有密切的關聯，也同樣的是天生命成的結果。故封師性器官甚巨就意指性需求更大，同理辯機肉具粗長，就易於淫興大發，形成了直感的「小大之辨」——性器官的大小與欲望的強弱形成正相關。其思維進程，可復用對薛懷義的紀錄加以說解：薛懷義的陽道偉岸（性器粗大），意指在身體上

67 上引〈西天僧 西番僧〉條中所記僧人從事雙修法，所奉即歡喜佛。考證參劉黎明，《中國古代民間密宗信仰研究》（成都：巴蜀書社，2010），頁37-38。

68 引文分見明·佚名，《僧尼孽海》，頁206、220、226、263、271。

需得更多的宣洩，就當事者來說，需取得頻繁性行為以孚身體直感的衝動即為欲望（欲求強大），此廢時且頻繁的性活動，本來即有違禮法更遑論佛教戒律，已在較他人具更強大欲望的牽引下，易於和他人且為多人行淫，違反社會良俗以致換得個性淫毒的評價。此思維突顯了身體的欲望，也再次詮釋何以有人行淫成癮的原因。據此可推知《僧尼孽海》係將犯淫的僧人分為二類，其一乃品格低下，因無廉恥而好犯淫；其二為陽具甚偉，為欲望牽引好與他人行淫。毋論是導因於品德抑或身體而好淫成性，皆在佛門更方便行淫且又傳習性交秘法的號召下，紛紛投身空門，而有了至末一則所言及寺內和尚皆貪之徒的景況，不過是物以類聚的結果而已。

好淫者既集結在佛門，讓代表僧人形象的剃度、袈裟，有了好淫的意涵和觀感，換得具有意淫的象徵及喻表，於本書的描寫中就極盡醜化僧家的能事，在首卷便題有〈僧家樂〉一闕為開卷詞，說明全書旨趣：

謾說僧家快樂，僧家真個強梁。披緇削髮乍光光，裝出恁般模樣。上禿牽連下禿，下光賽過上光。禿光光禿禿光光，纔是兩頭和尚。
兩眼偷油老鼠，雙拳釘血螞蝗。鑽頭覓縫喚嬌娘，露出佛牙本相。淨土變成慾海，袈裟伴著霓裳。枉言地獄很難當，不怕閻王算帳。⁶⁹

編撰者以僧人剃度而無髮，粗鄙地和男性性器官的形狀加以比況，而得和尚有著兩件性器的暗示，使得性需求較他人更為強烈。編撰者也用此概念證明和尚好淫，於是書中多次引用「不禿不毒，不毒不禿，惟其頭禿，一發淫毒」⁷⁰的嘲語，無怪和尚無視於身著袈裟、處於僧院的戒律示警，追尋著色欲的滿足。當中已揭示了個人性欲具備主觀的意志，可令好欲者集結在以淫訓人的僧院中，卻與佛教在外宣稱當持守淫戒的規範相衝突。依此，戒律不能發揮制約僧尼不可犯戒的功用，反而總在持續提醒和暗示行淫的可能和歡愉。編撰者在書中分別建立起僧團內部及世間大眾兩種不同的佛教理解：佛院中僧尼所修持及理解是側重淫戲秘術的「原始」佛理，用合乎外界接受和

69 明·佚名，《僧尼孽海》，頁 197。

70 按此語出於南宋《東坡問答錄》的首則，然此嘲諷未有「性」的針對性，與《僧尼孽海》不同。另《僧尼孽海》亦多引此書「僧敲月下門」的典故，用來形容僧人夜出與人偷情的習性。文本請參宋·佚名，《問答錄》（《叢書集成初編》，臺北：新文豐出版公司，1987），頁 41。

歡迎的佛教「戒律」為說帖求得生活所資；外界大眾視持守「戒律」乃佛教真理為僧尼要務，好色縱欲乃悖離教義致使觸犯律法。上述對僧尼的偏見，也普遍存在明末豔情小說之中，讓僧尼幾成為好色的箭垛人物。⁷¹

四、人性的定見：性欲已存乎天理之中不容消滅

編撰者以傳統文化的人性論為定見，似未曾嘗試理解佛教戒律的意義和內容，用批判且不友善的姿態任意抽繹各類與佛教有關的資訊，作為「僧尼多犯淫戒」原因的註解，以致此書充斥著對佛教理論和戒律內涵錯謬又扭曲的認知。《僧尼孽海》依循此思路，解構及重塑犯淫僧尼背後的整體系統：自「犯淫（法律及社會層面）」、「違反戒律（宗教層面）」、「心性修持（道德層次）」、「悟見真理（宗教層次）」，層層逆推亦一一否定。此一對佛理的解釋，本出於中土及佛教對人性看法的歧異。依循編撰者對於佛教的批評，可重構起《僧尼孽海》對人性的主張，及性欲在人性中的意義。

（一）就佛教戒律否定淫欲的正當性而言，已屬錯謬

《僧尼孽海》用「乾」、「坤」分篇，揭橥此書已採男乾女坤陰陽相對的概念劃分僧尼，且云「在天之道，曰陰與陽。在人之道，曰男與女。故陰陽分而成配合，夫婦別而有唱隨。」⁷² 歸於男女既有身體性徵差異的敘事思維及方法，回復至社會男女有別的功能和意涵。以儒家為主流思維的中華文化，本將人性收攝在天道之中，形成了天、人的和諧關係，並於社會、政治中予以體現，⁷³ 個人合宜的舉止本代表情感妥善的安置——即為禮，由此訂立下最低道德標準的法律。就「性」的活動而言，在重視入世價值的意識導引下，本非注目在個人欲求的滿足上，而是在必要繁衍後代的前提下，如何有效控制因性而生成的流動情欲，避免挑戰及破壞既有體制的和諧及平衡，即社會組

71 論見李明軍，《禁欲與放縱——明清豔情小說文化研究》（濟南：齊魯書社，2005），頁139。

72 明·佚名，《僧尼孽海》，頁324。

73 儒家由天人關係進而開展出具有信仰和入世的特質，參（美）杜維明（Tu Wei-ming）著，陳靜譯，《儒教》（臺北：麥田出版社，2002），頁38-43。

成基本單元——家庭的完整和穩固，除了呈現在道德的條目裡，亦落實在律法的規定中。⁷⁴ 由於佛教聲稱脫離人世而號為出家，藉由戒律劃清僧尼和社會的關係，政府對僧尼稅賦義務的豁免，也呼應、回應著佛教出家的聲明。但在實際狀況下，僧尼不僅和社會互動頻繁，觸犯淫戒者也大有人在。《大明律》於〈戶律戶役〉中有〈私刱菴院及私度僧道〉訂立僧道的度牒規定和處罰原則，依照且尊重佛道兩教的教義，使僧尼在國家體制中取得既定的階級身分及權利義務；復於〈婚姻〉、〈犯姦〉兩處明列僧尼觸犯淫戒的刑責及處置，反映了當時出家人品德低落的景況，令政府須列罰條予以因應：

凡僧道娶妻妾者，杖八十，還俗，女家同罪，離異。寺觀主持知情與同罪，不知者不坐○若僧道託親屬或僮僕為名求娶，而僧道自占者，以姦論。釋義曰：僧道托名清修，法不當有妻妾。故僧道娶者與女家主婚者，各杖一百，住持知情者同罪，不知者不坐。……（〈婚姻·僧道娶妻〉）

凡居父母及夫喪，若僧尼、道士、女冠犯姦者，各加凡姦罪二等，相姦之人，以凡姦論。釋義曰：凡子或女居父母喪，妻居夫喪，皆失其所，天方當哀戚之時，而僧尼道士女冠，出身從教，亦有清規，……僧尼道士女冠等二等，其姦夫姦婦，則以凡論也。（〈犯姦·居喪及僧道犯姦〉）⁷⁵

出家修行的僧尼本脫離亦否定社會組織而自行生活，也無豫凡世的組成，然而僧尼娶親除了違反佛教戒律，更無法在社會中尋得應有的地位和身分，製造出並無家庭功能以致無法盡其社會義務的基礎單元；而犯姦則干擾了正常單元即家庭的組成，皆成為破壞和影響社會穩定的因素。對社會而言，僧尼犯淫並非只是宗教或德行上的問題，更有現實上的實質破壞，無怪在《大明律》中已予以規定。此為群眾對佛教戒律的主要見解，也成為《僧尼孽海》中對出家人犯淫戒批評的準繩及依歸：悖離人性亦違反社會秩序。當僧尼宣稱應守淫戒然犯戒者又屢見的情況下，自然有必要再針對戒律自身規定的合理性加以討論。

74 先秦時已將天經、地義而為人所遵循的禮，由形式性轉為合理性，亦將禮政治化、原則化、價值化、倫理化，讓道德的條目，多已呈現於法律的規定中。而這思維，其後成為中華文化的核心內容及思考方式。詳論見陳來，《古代思想文化的世界：春秋時代的宗教、倫理與社會》（臺北：允晨文化公司，2006），頁 218-267。

75 明·應價，《大明律釋義》（上海：上海古籍出版社，1997，據明嘉靖三十一年（1552）廣東布政使司刻本影印），頁 61、199。

《僧尼孽海》所指的佛教戒律，乃文中屢言的「姪戒」。據明末《沙彌十戒威儀錄要》所記：

三不姪欲。一切世間若男、若女、若人、若鬼、若畜生等，並不得染心交遘，亦不得與他人姪。但有干犯，皆犯重罪，失沙彌戒，不通懺悔。若欲姪未和合而即止，犯中方便，罪須殷重；懺悔若起姪心，即應痛自訶責。⁷⁶

戒律中的不姪欲，並非單純地指男女間的媾合，尚包括了所有的含識。因「欲」能引動及影響個人的心性，戒律乃著力在一己心識的維護。而出家人當有欲淫、行淫的念頭及行動時，就必須予以停止並戒警、懺悔。故此，出家者所謂的淫戒仍著意在修行，與常人不同。亦成於明末的《沙彌律儀要略增註》也記道：

三曰不姪。二身交會曰姪。解曰：在家五戒，惟制邪姪；出家十戒，全斷姪欲。除自妻妾，侵犯外色，名曰邪姪。在家五戒，乃人天之徑路，故佛唯制非禮邪淫。出家十戒，是趣涅槃之淨因，渡苦海之浮囊；浮囊一毀，沉溺苦津。……

但干犯世間一切男女，悉名破戒。干者，即犯也，亦相侵也，是姪欲之別稱也。世間，謂眾生世間；男女，謂四姓之男女，乃至鬼神、畜生、男女。於彼大小便道及口三處，作不淨行，皆得不可悔罪，故曰悉名破戒。⁷⁷

將不姪分為在家及出家，內涵也有差異。在家眾所稱犯淫特指妻妾之外非法的性活動，然出家者視人世為苦海，己身為皮囊，僧尼凡行性事，便稱破戒，規定自然較常人來得嚴苛。此出於蓮池株宏大師提要、後學弘贊詳註的淫戒詮釋，考量且辨別了常人和出家人的價值差異及評量標準：眾人當遵循禮法（世間法），也可行被禮法規範在婚姻制度裡的性行為；出家人則當遵守與禮法無關的佛法（出世法），當斷淫行自無任何通融。此能兼顧入世和出家兩種不同人生及價值觀的說明，實為群眾所能知悉的常識，然編撰者既已將禮法視為常法，此常法也已將「性行為」納入倫理的夫妻之倫中，令

76 明·智旭重輯，《沙彌十戒威儀錄要》（《卍續藏經》，臺北：新文豐出版公司，1983），頁684。

77 明·株宏輯，弘贊註，《沙彌律儀要略增註》（《卍續藏經》），頁276-277。

「性」具有了正當與不可更易性，卻直接和佛教教義發生衝突，成為人們對佛教的主要猜忌。據《僧尼孽海》的說法，多否定了僧人持守淫戒的正常及可能性。由於此書視佛教為保障及訓練男僧性享樂、旁落女尼又要求固守淫戒「男女有別」的宗教團體，以致僧人多屬於對「性」已有偏執的好色無賴，故探討此書所指稱正當的「性」見解，則賴女性的敘事中方能得知。其思維可由一般婦人（世間）、比丘尼（出家）兩例書寫中的同異，得見端倪。在〈望海寺僧〉中僧人和應氏通，又欲染指應氏十五歲女，「女未識人道，每窺母與僧淫，則唾賤不已，卒無機會可乘。一日，僧與應計，醉女而強掠之，事必有濟」，事成後「三人共寢，其枕邊恩愛，被底溫存，女竟忘向者之悲啼，而幸今日之歡會矣」；又見僧人徒弟來，竟也「徒年少有姿，陽道偉岸，女與之目眇心招，相會於曲室，……薦其材具於母，蓋報母昔言也」。⁷⁸ 應氏女由原來自持甚嚴一變為嗜欲淫女的關鍵，在於經歷與體驗了性的快感，即使是出於強暴的脅迫。當中直接認定性必帶來強烈的歡愉，此感受也能凌越被暴力相待的恐懼及悖違禮法的羞恥，回復到幾近於動物原始的本能反應。應氏女在未嫁前知悉人事後，在無婚姻事實下對性的需求，便無法在禮法中取得，也促使她直接向得以接近的男性尋得滿足。在〈僧員茂〉中同樣記下寡居持禮的伍愛卿，也不免為僧人所誘而與之私通。⁷⁹ 此敘事實已意味著性滿足的重要及正當——即令禮教允許且規範性行為（包括性歡愉）於其中，仍不能全然避免逾禮發生的可能。對禮教限制性活動已存微辭，對全然排除任何性行為的佛教戒律而言，書中更盡奚落的本事。〈麻姑庵尼〉記載一位操凜冰霜、心堅金石的庵主，後遇年輕又善採戰之術的和尚便芳心大動破戒事，文中用其他小尼撞見此事的感想，道出編撰者對庵主她心裡想法的推測：「庵主平日這般嚴謹，都是沒奈何熬的」。⁸⁰ 這位未識人事的庵主竟一見和尚就欲交合，較前所言及的應氏女有更強烈的性欲，造成此結果，編撰者以為性乃人性的基本需求，在戒律對性的禁制下未得宣洩，方引發更強烈的企望，故在坤集之首就用一闕〈掛枝兒〉說明僧尼犯戒的根本原因：

78 明·佚名，《僧尼孽海》，頁 228-229。

79 明·佚名，《僧尼孽海》，頁 236-237。

80 明·佚名，《僧尼孽海》，頁 314。

小尼姑，想起把褊衫撇下，正青春，年紀小，出甚麼家？守空門，便是活地獄，難禁難架。不如蓄了青絲髮，去嫁一個俏冤家。念甚麼經來，守甚麼寡。

小和尚，就把女菩薩來叫，你孤單，我獨自，兩下難熬。難道是有了華蓋星，便沒有紅鸞照，禪床做合歡帳，佛前燈做花燭燒，做一對不結髮的夫妻也，光著頭，直到老。⁸¹

上片用青春、青絲和異性對應空門、地獄及守寡等意象，揭示著妙齡女性進入佛門後必然存在的心理磨難：由年輕肉體所引動生理上的性欲需求，卻成為被戒律禁制著的生理甚而心理的行為與想念。需求無法得其滿足，復用代表苦痛的地獄、無性活動的守寡形容圈限在寺庵的比丘尼，已認定性需求具有持續不會稍有停歇的特性，意指求取外在力量、或鍛煉心靈的持念經文，必歸於徒勞。性是出自身體與心理的自然需求，以為無法克制，亦以為具有絕對的正當性。下片便言和尚及尼姑雖有禁欲的宗教身分，事實上卻無法拋擲自然的男女形體與基礎需要，便在禁制性行為的神聖場域交合，映襯亦反諷著佛教禁止性行為的荒謬。男女間性的關係，同於天理中天地乾坤、陰陽的對應及互動，天理既自存而永存無法改變，意圖扭轉的宗教修行法也必屬錯誤而歸徒然。而此亦是明清諧謔文學中的要題，揭示著尼姑的渴望，更表達群眾對佛教制度的質難。⁸²《僧尼孽海》總屢次強調性欲存在生、心理中的自然與必然，以及性行為的正當性與無可取代性。

（二）就原始佛理倡言大樂的修持法來看，又太偏執

就編撰者觀察，佛教一方面對世人宣稱出家人得斷欲清修，另一方面在教義中尋求大樂，從而到達涅槃，已將佛教視作表裡不一，操作著兩面手法的宗教團體。《僧尼孽海》把密教中的男女雙修視為佛教原始教義，對於佛教的批評，亦多著墨在此。在編撰者的觀念中，入於空門的僧人本屬天生好淫或德行有虧的無賴，於修行後更取得淫巧的能力和技術，誘引女性與其交合，遂順其欲。對此類被編撰者定義為採取此法修行的男女，在敘事中更著

81 明·佚名，《僧尼孽海》，頁 303-304。

82 黃克武，〈不褻不笑：明清諧謔世界中的身體與情欲〉，熊秉真、余安邦合編，《情欲明清——遂欲篇》（臺北：麥田出版社，2004），頁 38-41。

墨於性交過程雙方心思和行為的穢褻及歡愉，作為透視、解剖教義的基礎也供作佛教宣淫的證據。在前引〈沙門曇獻〉中尋求性快感的胡皇后，與長於房中術的僧人曇獻交合後，對於在佛門中行淫仍感疑懼，曇獻僅以皇后乃天上人思凡落塵為覆，後兩人則竟日尋樂，曇獻被誅後皇后仍好行淫事，入隋後隨竭而亡。編撰者尚讓胡皇后死後與元代喜掘人墳的番僧等交合，衍生出新的敘事：

元髡楊璉真伽掘發陵寢，開其墓。見后面色如生，肌膚豐腴。強淫之，體冷如冰，而北中氣覺蒸蒸然熱，與活人無異。復縱諸髡次第淫之，忽聞屍嘆息聲。楊髡以為妖，碎劈其屍，精血滿地，取其殉葬珠玉而去。⁸³

胡皇后天生好淫，係出於性器官的特異，而生前與諸僧及無賴少年等淫戲，竟令死後屍體如生，為番僧所姦。此自我作古的續寫，編撰者更於此事後繫以論議來比附密教，而謂：

時人試作問答，語曰：胡后真佛種子，生時廣齋眾僧，死後普度和尚。楊髡今日碎劈了他皮囊，卻不見皮囊裡那許多和尚。試問這許多和尚躲在何方？小和尚鑽在肚中，大和尚合在肚上，裡邊的都是楊璉真伽，外邊的便是零星和尚。

據因果說起來，人臨終時，念在佛則登彼岸，念在畜則墮輪迴。胡后生前既種了許多善根，死後又添許多菩提子，豈不是念念在茲，轉世當作一快活和尚耳。⁸⁴

當中稱胡后乃佛種子，廣齋眾僧，語雖排調，然所據即前文已言的密教左道怛特羅乘。這位「慈悲喜捨」的佛種所擁有的特異，和已在中土流行也用與眾人淫合證得佛果的鎖骨菩薩，用骨結鉤鎖證明其神聖不同，⁸⁵而是屍身不敗，牝竟溫熱又儲有男性精血，與鎖骨自大異其趨外，也直接否定行淫能證大聖的密教論調。此敘事指陳著精誠不滅即好淫的主意志凝聚不散，引動著物理上的相對異變，令行淫的身體不腐、性器溫熱有氣，已回到傳統文化的

83 明·佚名，《僧尼孽海》，頁 203。

84 明·佚名，《僧尼孽海》，頁 203-204。

85 有關唐人小說「鎖骨菩薩」及與密教的關係，與其後之發展，見胡萬川，〈延州婦人——鎖骨菩薩故事之研究〉，胡萬川，《真實與想像：神話傳說探微》（新竹：清華大學出版社，2004），頁 237-267。

觀點予以評述，故其後亦歸於妖異。換言之，編撰者利用此號為全然合於密教修行的「實例」，必得到回歸於妖異的結果。由此，去比對佛教及世間的觀察和判定：修行——行淫、慈悲喜捨——與眾人行淫，作為拆穿佛教偽善假象的基礎。那麼佛教所宣稱的因果及輪迴若為實，與人為善到處與人苟合的胡皇后，在廣積善緣下輪迴後也必成為和尚，作為和尚好淫的理據，自據反諷的力道。而此因循佛義的縱欲女性，最後換得形體上的異變，至於其他知悉佛教秘法——習房內秘術而稟異能的和尚，或因好色求取行淫方便方才剃度的無賴，必因放縱色欲招致禍患。

是知編撰者認定了人之大欲存於天性之中，禁制將引動更強烈的欲望，致使不能自制，令僧尼四處尋歡，甚至放縱或惑溺在衝動的情感中，心思為欲望所牽制；而放縱也將觸犯律法，甚而導致異變，成物妖之一例。其中雖未明言所當依循的法則，卻不免用一般性道德與法律規範為評議準繩，自闡說著惟能發於情而能節於禮法，才合正道。不過編撰者在解析人性時，未曾交代及處理書中因形體導致好淫的男女，何以發生的可能原因、本性特質及如何自處等命題，僅用異物、妖物的看法簡易地帶過，不免仍存留疑義，未能自圓其說。

五、火宅的意義：社會具有積極不可否定的價值

《僧尼孽海》立足於社會亦用眾人的眼光及意識，觀察及解釋號為出世僧尼在人世活動的價值及意義。佛教集團有著宣教的義務和養身的需求，自入中國以來已和俗世存在著活絡的經濟活動關係，⁸⁶在此事實下，編撰者就在書名中寓託著僧尼當離世而居卻仍出入其中，道出世人對於出家人自稱獨立於社會之外，卻又依附甚而居住其中的矛盾和質疑：已享「離世」的特權得免賦稅，然卻積極參與和招徠群眾活動有著「入世」的權益接受捐獻，權利及義務不對稱的印象，也成了僧尼在中國社會中的原罪，化為編撰者在詮釋僧

86 有關寺院和社會間經濟活動的內容，請參楊聯陞，〈佛教寺廟與中國歷史上的四種募錢制度〉，收於（美）楊聯陞著，彭剛、程剛譯，《中國制度史研究》（南京：江蘇人民出版社，2007），頁159-173。

尼犯淫戒原由的要項——逸而生淫。就此印象下所見的僧尼和社會的關係，一方面號稱斷絕和社會的連結，另一方面又豁除義務且取得養身的利益，已讓其他參與者在心理上（含括編撰者在內的世人）對此群體失去了應有的期待，並和僧尼間難有持續又固定的連結。⁸⁷ 編撰者回歸於社會結構中的分工精神和運作原理，再次檢視出家者與社會群眾間的互動關係和意義：尤其在性的主題上，去衍生並交代其所認定與觀察到的僧尼集團之理論缺失及生活問題。

（一）就空間而言，社會本應階級分工不容拆解

書中所記錄的明代出家眾，雖可分成居無定所、四處遊化行腳，及居住固定庵寺中的僧尼，然前者因居無定所，致使生活方式較少提及，只記錄下和民衆接觸的隻字片語，惟居住在特定寺院中的僧尼與群眾有地緣關係以致互動較多，身為社會一員的編撰者，就能依其觀察記錄下一己所理解的僧尼生活。以《僧尼孽海》的紀錄及評論來看，傾向於認定僧尼行事皆為己，對群體的貢獻不多。其理據乃先由分工的觀念出發，將僧尼視作社會的單一階級，並就工作內容去理解此階級的存在價值。

1. 各階級得彰顯本身的積極意義

《僧尼孽海》中所記錄僧尼的起居和工作雖甚片面，然已能略見世人所理解的出家生活，及其與其他階級的互動原由，今摘引於次：

色即是空，夜月木魚敲不盡，空即是色，朝雲錦帳路還賒。……眾小尼俱在二旬上下，合掌誦經，果是日無寧晷，見人偷眼，自覺心有餘閒。（〈麻姑庵尼〉）

時村落新葺庵宇告成，無論男婦，群而遊焉。愛卿亦詣其處，飯僧設醺，冀為夫悔過於幽冥，且以觀新構也。（〈僧員茂〉）

其父係賈人，死於遠方。其母請僧招魂，埋葬已畢，循城中舊例，七七做，八八敲，常延緇流誦經，超度其夫。（〈柳州寺僧〉）

有望海寺僧某，日事經咒，往來其家。（〈望海寺僧〉）

一日夏天，有門尼來探望少婦，便留他在家宿歇洗浴。（〈封師〉）⁸⁸

87 有關社會關係的定義和基礎，請參（德）韋伯（Max Weber）著，顧忠華譯，《社會學的基本概念》（臺北：遠流出版公司，1993），頁 52-56。

88 引文分見明·佚名，《僧尼孽海》，頁 312、236、206、228、219。

可知持經念佛為僧尼早晚的日課，以維繫和修養自身的心性，屬乎個人宗教信仰的行為，然亦提供附近居民薦福和超渡亡魂的宗教服務，並換取生養之資。當中僧尼和世人之所以相互連結與往來，在於世人相信且信賴僧尼已在每日持經念咒的修行中參得生死的奧秘，才用金錢向僧尼表示禮敬和供養，換得僅知生存之道卻未知死亡真相疑懼的慰藉及指示。就此而言，僧尼確然發揮了撫慰人心的積極施為，於社會中發揮功能而得地位。然而編撰者於記錄時卻又多否定僧尼持經念佛的意義，亦間接地否認宗教服務的有效性，故記云：

宋時臨安，寺有僧行二十餘人，僮僕十數人，皆不守佛門法戒，惟以邪淫為事。((臨安寺僧))

寺內和尚甚多，皆是貪淫濁惡鬚徒，不曉得持律守戒，這許多和尚，日夜計較，要得良人家婦女。((水雲寺僧))

二尼出家削髮，不守清規，敢作牽頭勾婦女；二僧空門寄跡，不遵法戒，妄思婦媾做夫妻。((寶奎寺僧))⁸⁹

僧尼鎮日思索著如何滿足一己的欲望，身居法門卻不守戒律，反倒利用這些和世人接觸的機會，去探聽並取得行淫可能的消息。這些出家人不僅未能遵循自身宗教的規範，也觸犯了世間法律的條則，而此成了違抗唯一真理（天道）的證明，自逆向的否定佛教所宣稱佛法僧三寶的神聖和超越。那麼僧尼由持經進而達成能忍常人所不能忍的戒律，以達到宗教的神聖性既被否決，他們藉此神聖身分而號稱具有為生人祈福禳禍、為亡者悔過救贖的宗教服務，自屬虛假。由此說明，編撰者便能斷言僧尼對社會毫無貢獻，不過是用巧言以寄生人世，卻又不斷觸法生事的社會蠹蟲。

2. 由階級可寄託一己的心靈活動

由於編撰者已認定僧尼每日誦經及執行宗教儀式的工作，並非具有實質意義的施為，也不存在為他人提供協助的結果，不過是僧尼為自己取得生活之資的口實及手段。此對僧尼與社會間主要互動具敵意的詮解，乃盱衡於此一階級在現實上甚至偏向物質貢獻的分量。惟僧尼自出家後又多生惡念，其原因除了前文所論及受到內在天性中欲望的導引外，編撰者更以為此「職

89 引文分見明·佚名，《僧尼孽海》，頁252、271、224。

業」工作內容未有真正的意義，讓僧尼在執行時心多致疑，更遑論投入精神於其中。書中編撰者已用主客觀的敘事方式，評論和說明僧尼的工作本質及其心思，若記云：

和尚吃了十方齋供，住了十方房屋，只少一個妻小。如今思量做勾當，可見和尚之狼惡，奈何士紳尤敬重之。（〈精嚴寺僧〉）

一僧人物秀麗，有如婦人，遂纏足描眉，假扮尼僧模樣。……倡說輪迴，妄談生死。（〈雲遊僧〉）

當年行徑是窠兒，和尚闍黎鋪。中間打扮念彌陀，開口兒就說西方路，尺布裹頭顱，身穿直裰，腰繫黃絲。早晚捱門傍戶，哄金銀猶是可，心窩裡畢竟糊塗，算來不是好姑姑，幾個清名被點污。（〈附輯〉）⁹⁰

僧尼一方面享得十方飲食及居住的供奉（因宗教而得），另一方面卻又欲求取性慾的滿足（為宗教否定），一個不能見容於此宗教團體生活的活動。對僧尼而言，飲食（生存）、男女（性慾）為兩種相互排斥的概念和活動，卻兼容在世間的社會中，代表了僧尼於思維取向上仍偏向一般群眾的觀念，方才求得兩下的滿足。由此，自印證著編撰者心中的預想：倡言輪迴，抑或口誦佛號，原本是出家人實踐宗教理論於生命中的過程，然僧尼對自己所持念的內容其實不甚明瞭，也未解其中的真正意旨，方敢將此作為挨家門戶哄騙金錢和性享樂的工具。當中指涉了僧尼未能認清宗教和在社會中的意義，也無法如實地將生命真實的寄託在其中，以致未能斷欲而修行，竟將原本號為持經（修行）後就擁有禁欲的日課，當作換得、騙取性享樂的法門，喪失了僧尼原有的社會職能。

（二）以時間觀察，社會有賴人類繁衍方得永續

中國的信仰核心存在於家庭並擴及至家族，在特定的時日分別在家中及宗祠祭祀祖先，用殖衍環扣並連結起時間上各代的接續關係，也賴血緣凝聚起未必共居族群的共同意識。⁹¹ 可以說在中華文化中信仰不僅是社會的共通活動，也是家與族中的例行禮儀。作為連結宗教、道德與習俗等內容的基

90 引文分見明·佚名，《僧尼孽海》，頁 277、241、303。

91 有關傳統中國社會宗教信仰及家族的關係，請參（美）楊慶堃著，范麗珠等譯，《中國社會中的宗教》（北京：上海人民出版社，2007），頁 66-85。

礎，即為血緣，有賴男女交合以延續血脈。因而佛教出家眾所稱「淫戒」係為「全斷淫欲」，已在意識形態上和中華文化的核心相違抗。《僧尼孽海》中不僅止於質疑僧尼謹守淫戒的可能，也利用這些已犯淫戒的出家者的例證中，再次衍生及闡說性在天理中所具備的正當性並用既有社會觀點重申性的合宜性與積極面：

1. 社會能得以存續，性行為乃其樞紐

在《僧尼孽海》中，僧尼只深聞並尋求性的快感，卻忽略了性自身對社會具有延續生命、進而分擔職責的價值與意義。令書中的僧尼，依一己的能力所及找尋性對象，甚至不惜採取搶奪、殺人及禁錮等暴力行為，捉捕良婦為其性的禁臠。書中更記下了數則僧人利用性行為後能得子嗣的正面意義，作為欺騙未得後嗣而心懷焦慮者的誘餌，以逞其淫欲的新聞：

……婦女出者，凡五六輩，皆先後誘入，或以求子羈之者。（〈臨安寺僧〉）

乃倡言本寺有赤腳禿頭仙，顯靈顯聖，凡婦女無子者，沐浴齋戒三日，齋香詣寺設醮，淨身就殿，寢宿一宵，無不協喜。……若有婦人來求嗣者，自己在內拴閉，丈夫又封鎖外門，方纔就寢。中夜感得仙來送子，自然十月滿足，分娩得慶。（〈水雲寺僧〉）

凡宦族姬妾，以求嗣至者，闔扉守鑰，獨宿殿中，夜有絳服真人與合，遂得娠，屢往屢驗，莫窺其詐。（〈閩寺僧〉）

詭言婦人無子者，祈禱於此，獨宿一宵，即有子。殿門令其家人自封鎖，蓋僧於房中，穴地道直透佛腹，穿頂而出，夜與婦人合。（〈精嚴寺僧〉）⁹²

僧人利用了宗教指點人生迷津的功用，又自薦為人神間的中介者，號稱掌握了能得子嗣的奧秘及來源，將眾人對佛教及僧人的崇敬，作為設下圈套的基礎；至於誘引婦人至寺院後又巧為機關，於夜中姦污婦女，也反映僧人對行惡事的費心籌劃，形容出好色且能施詐術的僧人品格。可知僧人輕視自己寄託一生的宗教信仰，敢用佛教的莊嚴作為行淫藉口，亦看輕已被規範在禮教中的周公之禮及繁衍後代的價值，作為擺弄世人的誘因，只為了滿足個人淫念，又兼獲金錢的收益。在《僧尼孽海》中陳列了各類型好淫、犯淫的僧尼群像，也在指控出家人對性有著根本的錯誤理解，只知悉性快感並不斷追

92 引文分見明·佚名，《僧尼孽海》，頁257、271、275、276。

尋，卻漠視甚至無視性在社會所擁有的積極繁衍意義，以致沈淪在性快感的慾海中而無法自拔。

2. 性活動需予管制，以維繫社會安定

僧尼排除性在佛教團體中的可能，自然未安置在僧（尼）團中發生性行為所連結起的新關係，也無法為觸犯淫戒而得的後嗣在社會上取得新身分，便產生新的社會問題：一種逸出於體制、未受管制的性行為，必影響社會結構的完整與穩固。因而無論是在尼庵中和他人行淫而得子，抑或上述和尚藉口神仙賜子而姦人婦女所生，編撰者除用具有貶意的「雜種」一詞形容這些非婚生子女，亦可以想見無論從何而出，皆無法取得名分而有地位，更會造成社會的問題。傳統婚姻有著以男性為中心及著眼於家族的特點，係為傳續夫家的血脈，以達到「繼祭祀、繁子孫」的目的。亦為維持此血脈的延續，除了允許立妾、庶子等權宜方法外，也設下離棄妻子的「七出」條件：「無子」無法承繼宗廟、「淫」令血統不純，皆和家族的連結及維繫有關。⁹³ 故比丘尼於庵中所生的兒女，恐怕僅能在院中暗中撫養，在無法受到正常家庭教育下，或無可避免地學習母親養身之法而為僧尼的一員，或為僅能活動在社會底層及邊緣而危及治安。至於僧人設下「禿仙送子」的圈套去引誘無子的婦女，直接去侵擾社會的安定，危害最鉅。這些淫僧實知悉了世人欲得祭祀血親、及有來者承繼家業的宗教及現實考量，為逞淫欲，竟讓行淫後的惡果（得子），成為勾引受無子之苦婦人的誘因。它所引發的後續影響，在於僧人用自己的後嗣承繼著他人血脈，混亂家族血統的純正性，也破壞寄託族人精神祭祀的神聖性，自干擾婚姻本來所具有維繫父權社會下家族穩定的功能，尤在惡事被揭露後，婦人必無地自容，也讓被外界視作「雜種」的無辜後代，遺傳了來自父親的原罪而未得自處的方法，埋下未來社會的擾動因子。於是，看似單純僧人犯淫戒的事件，實已違逆並挑戰了禮教收容及管制「性活動」以維持安定制度的初衷和權威，種下了道德敗壞和影響社會穩定的惡因。

93 本文所用傳統婚姻的觀點及內容，皆用劉增貴，〈琴瑟和鳴——歷代的婚禮〉，載於藍吉富、劉增貴編，《敬天與親人》（臺北：聯經出版公司，1982），頁 411-472。

六、結 論

《僧尼孽海》雖以輯錄及改寫歷來僧尼犯淫戒事爲法，實反映著明末出家人道德低落的實況，乃小說向人生現實取材的結果。⁹⁴ 因而此書的內容，適能反映及投射當時民間對僧尼持戒的主要看法和理解。在佛教教義的解讀上，編撰者刻意的將佛教中以男女交媾爲法的密教怛特羅乘，作爲西來僧人共同修持的秘法，來自於佛教根源——西方的僧侶皆深習密教御女術，可暗指佛教原始教義中根本含括著好淫、宣淫的內容；在此教義的招引下，讓性格或因形體有此需求的好淫僧尼，自然集結在佛門之中，學習及操練各種淫巧的技術和能力；至於世人所習知僧尼當守淫戒的規條，竟成爲出家人對外宣傳已得修爲及免除賦役的說帖，在和非教團中人往來時才需作表面的謹守，認定佛教不過是操弄兩面手法的虛偽團體。在性欲的理解上，採行傳統文化的論點將它收攝在人性及禮教之中，一種發於情又須節於禮的中庸論點。因而佛教對外宣稱當守淫戒，在執行時變相的成爲時時提醒行淫快樂的標題，或者在行淫不遂下積累出更強烈心理的需要，還是實質上操作大樂的行淫技術，導引出對性快感不斷的競逐，顯然都太過而不合正道，干擾著社會的安定及秩序。而上述弊端，編撰者認爲係出於佛教對於這社會的錯誤理解和應對：即使是出家衆亦無法自行和社會隔絕而獨立存在，屬於此社會中的特殊階級。然而僧尼在聲稱獨立於人世之外豁免了自己的義務，卻獨享著與社會共存的權利，僧團已失去了社會的職能及身分。亦因著義務的減除，在溫飽無事下未能在工作中尋獲自己的定位以得寄託，只能不斷去追尋生存之外的淫欲滿足。在唯欲是從的引領下，漠視、亦無視於性在歡愉外尚有著繁衍後代的社會意義，成爲沈潛在生活中破壞禮法的極大隱憂。編撰者以傳統思維和社會秩序爲評議基礎，基於人性中的性欲必須得到滿足爲前提，去解釋僧尼多犯淫戒的根源和理由。就此而言，《僧尼孽海》在文學成就上雖乏善可陳，卻已結合了理性與形象的兩項概念而近於傳統寓言的界定，⁹⁵ 於操作上亦如實地藉著故事去寄託與類比教訓及哲理，影射著社會上的集體意識，

94 陳大康，《明代小說史》（北京：人民文學出版社，2007），頁 435。

95 陳蒲清，《中國古代寓言史（增訂本）》（長沙：湖南教育出版社，1983），頁 12-13。

無不契合著寓言的定義和功能，⁹⁶ 展現出此文類的文學特色與內涵。那麼此書不啻為一部人性的寓言集，記錄下居於人世卻意欲超脫自我欲望的修行者，又屢屢被欲望所牽引、宰制，至末沈溺其中而無法自拔的例證，成為世人應當引作儆戒的寓示。

引用書目

一、傳統文獻

- 唐·李延壽，《北齊書》，北京：中華書局，1962。
- 唐·玄奘、辯機撰，《大唐西域記校注》，北京：中華書局，2000。
- 唐·李百藥，《北史》，北京：中華書局，1962。
- 宋·歐陽脩等著，《新唐書》，北京：中華書局，1975。
- 宋·廉布，《清尊錄》，《說郛》，臺北：新興書局，1963。
- 宋·佚名，《問答錄》，《叢書集成初編》，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 宋·陳元靚，《歲時廣記》，臺北：新興書局，1977。
- 宋·皇都風月主人編，《綠窗新話》，臺北：世界書局，1975。
- 宋·羅燁，《醉翁談錄》，臺北：世界書局，1975。
- 明·權衡，《庚申外史》，《豫章叢書》，臺南：莊嚴文化公司，1997。
- 明·宋濂，《元史》，北京：中華書局，1976。
- 明·應槩，《大明律釋義》，上海：上海古籍出版社，1997，據明嘉靖三十一年（1552）廣東布政使司刻本影印。
- 明·徐昌齡著，王小濤校點，《如意君傳》，《明代小說輯刊》第3輯，成都：巴蜀書社，1999。
- 明·赤心子編，俞為民校點，《繡谷春容》，南京：江蘇古籍出版社，1994。
- 明·周清原著，周楞伽整理，《西湖二集》，北京：人民文學出版社，1989。
- 明·熊龍峰編，《熊龍峰刊行小說四種》，南京：江蘇古籍出版社，1994。
- 明·王世貞編，《豔異編》，《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1993。
- 明·余象斗編，《皇明諸司公案》，《古本小說叢刊》，北京：中華書局，1990。
- 明·凌濛初，《拍案驚奇》，北京：人民文學出版社，1991。
- 明·馮夢龍編，《古今小說》，上海：上海古籍出版社，1993。

96 陳蒲清，《寓言文學理論·歷史與應用》（臺北：駱駝出版社，1992），頁16。

- 明·馮夢龍編，《情史類略》，上海：上海古籍出版社，1993。
- 明·李春芳，《海剛峰先生居官公案傳》，《古本小說叢刊》，北京：中華書局，1990。
- 明·安遇時編，蕭相愷校點，《包龍圖判百家公案》，《明代小說輯刊》第2輯，成都：巴蜀書社，1995。
- 明·寧靜子輯，《國朝名公神斷詳刑公案》，《古本小說叢刊》，北京：中華書局，1990。
- 明·佚名，《廉明公案》，《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1990。
- 明·吳沛泉彙編，《明鏡公案》，《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1993。
- 明·吳遷，《新民公案》，《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1990。
- 明·吳敬所編，《國色天香》，臺北：藍燈出版社，出版年不詳，據同德堂藏板《公餘勝覽京臺新鐫國色天香》影印。
- 明·智旭重輯，《沙彌十戒威儀錄要》，《卍續藏經》，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 明·株宏輯，弘贊註，《沙彌律儀要略增註》，《卍續藏經》，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 明·佚名，《僧尼孽海》，《思無邪匯寶》，臺北：臺灣大英百科公司，1994。

二、近人論著

- (加)卜正民(Timothy Brook)著，方駿等合譯 2004 《縱樂的困惑——明朝的商業與文化》，臺北：聯經出版公司。
- (美)于君方著，陳永革譯 2006 第14章「明代佛教」，收於(英)崔瑞德(Denis Twitchett)、(英)牟復禮(Frederick W. Mote)編，楊品泉等譯，《劍橋中國明代史》下卷，北京：中國社會科學出版社，頁863-917。
- (日)小野四平 1997 《中國近代白話短篇小說研究》，上海：上海古籍出版社。
- 王月清 1999 《中國佛教倫理研究》，南京：南京大學出版社。
- 王夢鷗 2001 《文學概論》，臺北：藝文印書館。
- 印順 1985 《印度之佛教》，臺北：正聞出版社。
- 李明軍 2005 《禁欲與放縱——明清豔情小說文化研究》，濟南：齊魯書社。
- 李零 2006 《中國方術考》，北京：中華書局。
- 李夢生 1994 《中國禁毀小說百話》，上海：上海古籍出版社。
- (美)坎默(C. L. Kammer)著，王蘇平譯 1994 《基督教倫理學》，北京：中國社會科學出版社。

- 李爽學 2009 〈太上忘情：湯若望譯王徵筆記《崇一堂日記隨筆》初探〉，鍾彩鈞主編，《明清文學與思想中之情、理、欲》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，頁 329-388。
- 杜維明（Tu Wei-ming）著，陳靜譯 2002 《儒教》，臺北：麥田出版社。
- 屈大成 2007 〈佛教戒律的方便精神〉，《正觀》40(2007.3): 189-208。
- 胡萬川 2004 《真實與想像：神話傳說探微》，新竹：清華大學出版社。
- （德）韋伯（Max Weber）著，顧忠華譯 1993 《社會學的基本概念》，臺北：遠流出版公司。
- 孫楷第 2004 《中國通俗小說書目》，臺北：木鐸出版社。
- 孫遜 2001 〈中國古代小說的胡僧形象及其文化背景〉，孫遜，《中國古代小說與宗教》，上海：復旦大學出版社，頁 187-207。
- （法）涂爾幹（Emile Durkheim）著，渠東、汲喆譯 2006 《宗教生活的基本形式》，上海：上海人民出版社。
- 陳大康 2007 《明代小說史》，北京：人民文學出版社。
- 陳來 2006 《古代思想文化的世界：春秋時代的宗教、倫理與社會》，臺北：允晨文化公司。
- 陳益源 2001 《古典小說與情色文學》，臺北：里仁書局。
- 陳蒲清 1983 《中國古代寓言史（增訂本）》，長沙：湖南教育出版社。
- 陳蒲清 1992 《寓言文學理論·歷史與應用》，臺北：駱駝出版社。
- 苑柳 1979 〈左道密教恒特羅乘〉，收於張曼濤編，《密宗概論》，臺北：大乘文化出版社。
- 黃克武 2003 〈暗通款曲：明清豔情小說中的情欲與空間〉，王璦玲、胡曉真合編，《欲掩彌彰：中國歷史文化中的「私」與「情」——私情篇》，臺北：漢學研究中心，頁 243-278。
- 黃克武 2004 〈不褒不笑：明清諧謔世界中的身體與情欲〉，熊秉真、余安邦合編，《情欲明清——遂欲篇》，臺北：麥田出版社，頁 23-64。
- 黃克武、李心怡 2001 〈明清笑話中的身體與情慾：以《笑林廣記》為中心的分析〉，《漢學研究》19.2(2001.12): 343-374。
- （美）黃衛總（Martin W. Huang）著，張蘊爽譯 2010 《中華帝國晚期的欲望與小說敘述》，南京：江蘇人民出版社。
- （美）楊慶堃著，范麗珠等譯 2007 《中國社會中的宗教》，北京：上海人民出版社。
- （美）楊聯陞著，彭剛、程剛譯 2007 《中國制度史研究》，南京：江蘇人民出版

社。

劉天振 2006 《明代通俗類書研究》，濟南：齊魯書社。

劉宗坤 2006 《原罪與正義》，上海：華東師範大學出版社。

劉增貴 1982 〈琴瑟和鳴——歷代的婚禮〉，載於藍吉富、劉增貴編，《敬天與親人》，臺北：聯經出版公司，頁 411-472。

劉黎明 2010 《中國古代民間密宗信仰研究》，成都：巴蜀書社。

嚴耀中 2007 《佛教戒律與中國社會》，上海：上海古籍出版社。

(美) John McManners 主編，張景龍等譯 2007 《牛津基督教史》，香港：牛津大學出版社。

Parables of Human Nature: Interpretations of the Late-Ming Erotic Novel *Monks and Nuns in a Sea of Sins*

Huang Tung-yang*

Abstract

The late-Ming erotic novel *Monks and Nuns in a Sea of Sins* 僧尼孽海 draws from historical accounts of Buddhist monks and nuns' transgressions of the monastic rule forbidding sexual activity. Taking this text as its basis, this paper attempts to investigate how people of the time chiefly perceived and understood the way Buddhist monastics observed this rule. The author of the novel regards the practice of sexual intercourse in the teachings of Esoteric Buddhism as compatible with original Buddhist doctrine, which as a result attracts the lustful to Buddhism to train in sexual techniques and abilities. The author also believes that monastics professing to be strictly adhering to the rule prohibiting sexual activity are doing so to convince people that they are spiritually-attained enough to exempt themselves from taxes and physical labor. As for sexual desire, the author understands sex to be part of human nature and as such should be regulated by the Confucian ethical code, which demands that acts impelled by emotion should not exceed the limits of propriety. Thus, in the author's opinion, in declaring that the monastic rule forbidding sexual activity should be observed and yet allowing private practices which involve indulgence in such sensual pleasures, Buddhism strays far from the correct moral course, and

* Huang Tung-yang is an assistant professor in the Department of Chinese Literature at National Chung Hsing University, Taichung.

as a result monks and nuns indulge in even more disorderly behavior. The author considers that the corrupt practices mentioned above arise from a mistaken view in Buddhism that monastics can live independently of society. In professing to be aloof from the world and so exempt from any obligations towards it, and yet benefiting from co-existence with society, monks and nuns have in fact already lost their social identity. Free of obligations to society but already receiving food and shelter, they are unable to look to work for direction and focus in their lives, and inevitably end up seeking sexual gratification. Driven by sexual desire and unable to understand the positive value of sex from a procreational viewpoint, the existence and behavior of monastics becomes a hidden factor behind social unease. It can be seen that the foundation for the author's explanation and criticism of violations of the monastic rule forbidding sexual activity are a desire to return to the traditional spirit of secular life and the viewpoint that sexual desire as part of human nature must be satisfied. Dwelling in the world, yet either recklessly indulging or else seeking to transcend their sexual desires, the Buddhist practitioners in *Monks and Nuns in a Sea of Sins* are inevitably swallowed up by them, forever floundering in a sea of sins. The book serves as a compendium of cautionary tales or parables of human nature.

Keywords: erotic novel, late Ming, *Monks and Nuns in a Sea of Sins*, rule forbidding sexual activity, sexual desire

